



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Antropologiczne uwarunkowanie kwestii wiedzy Jezusa

**Author:** Grzegorz Strzelczyk

**Citation style:** Strzelczyk, Grzegorz (2013). Antropologiczne uwarunkowanie kwestii wiedzy Jezusa. „Studia Bobolanum” (Nr 3 (2013), s. 89-98)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą licencją.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



## Antropologiczne uwarunkowanie kwestii wiedzy Jezusa

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK

Katowice

Sobór Chalcedoński stwierdzając, że Wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus, jest „współistotny nam co do człowieczeństwa”, dokonał rozstrzygnięcia, którego konsekwencje – na ile jestem w stanie to ocenić – wciąż jeszcze stanowią poważne wyzwanie dla chrześcijańskiej teologii. Wyznawanie podwójnej współistotności wraz z jednością (jedynością) hipostazy generuje najpierw pytanie o to, co spośród „elementów”, wymiarów jednego bytu Jezusa Chrystusa należy wiązać z poziomem istoty (natury), a w konsekwencji albo zdwajać, albo przypisywać jednej tylko naturze. W dalszej kolejności – choć może nawet bardziej problematycznie – jawi się kwestia tego, jakie są konsekwencje hipostatycznej jedności natur (unii hipostatycznej) dla tychże natur.

Problem „wiedzy Jezusa” mieści się niewątpliwie w tej konstelacji zagadnień, przy czym wydaje się rozstrzygniętą kwestia odpowiedzi na pierwsze pytanie: wiedzę (podobnie jak wolę i działanie) wiążemy z poziomem natury, w związku z tym wyznawać musimy podwójną boską i ludzką wiedzę Wcielonego<sup>1</sup> – „bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielania i bez rozłączania”.<sup>2</sup> Mimo że Kościół nie wypowiedział się w tej kwestii w sposób uroczysty, analogia do rozstrzygnięć dotyczących woli i działania jest tu – moim zdaniem – wystarczającym fundamentem. Pozostaje otwarta natomiast odpowiedź na pytanie drugie, zwłaszcza w zakresie tego, co dotyczy konsekwencji unii hipostatycznej dla człowieczeństwa. O ile bowiem prostsze wydaje się uznanie, że wcielenie nie ma wpływu na boską naturę Wcielonego

<sup>1</sup> Jakkolwiek kwestia wydaje się teologicznie rozstrzygnięta, to jednak na płaszczyźnie praktyki, popularnego, ludowego rozumienia postaci Jezusa, rozstrzygnięcie to nie wydaje się zakorzenione. Pisałem o tym onegdaj: *Monofizytyzm praktyczny? O problemach z wyznawaniem integralnego człowieczeństwa Chrystusa*, Studia Pastoralne 2006 nr 2, s. 268-280.

<sup>2</sup> Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, DSP I, s. 222-223.

(aczkolwiek i tutaj rozumienie kenozy – jej istoty i „zasięgu” otwiera spore pole do dyskusji, która ogniskuje się w ostatnich dziesięcioleciach zwłaszcza wokół zagadnienia cierpienia Boga), to już takie stwierdzenie w odniesieniu do człowieczeństwa wymaga znaczącego zniuansowania.

Oczywiście – Syn Boży przyjął prawdziwie ludzką naturę i stał się prawdziwie człowiekiem, „z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15). Jeśli klasyczne rozstrzygnięcia chrystologiczne mówią o tym, że ludzka natura „nie uległa zmianie”, to chodzi o wykluczenie zmiany istotowej. Konkretnie, jednostkowe człowieczeństwo Jezusa pozostało w granicach wyznaczonych przez ludzką naturę, czyli nie zmieniło się w inną naturę. Jednocześnie jednak – i jest to samo serce chrześcijańskiej soteriologii – to konkretne, jednostkowe człowieczeństwo zostało – przez zjednoczenie właśnie – wyniesione do godności bycia własnym człowieczeństwem Boga i tym samym stało się narzędziem zbawienia dla człowieczeństwa w ogóle, czyli dla każdego człowieka.

Liczba pytań, które rodzą się w tym miejscu, może przyprawić o zawrót głowy. Na przykład: Czy przemiany związane z wcieleniem dotyczą samej natury, czy też należy je wiązać raczej z poziomem łaski? Czy dotyczą jedynie zakrycia czy też usunięcia skutków grzechu? A może wręcz podniesienia człowieczeństwa na poziom wyższy jeszcze od stworzonego? Na ile i w czym przypadek człowieczeństwa Jezusa należy traktować jako wyjątkowy, a na ile i w czym jako wzorczy, paradygmatyczny dla każdego zbawionego człowieczeństwa? Co z owej zbawczej przemiany objawiać się może/powinno już docześnie, a co jest sprawą eschatologicznego spełnienia – i czy w przypadku Jezusa dynamika ta była podobna, a zatem na ile z naszego doświadczenia człowieczeństwa możemy coś wnosić na temat człowieczeństwa Jezusa? Wyliczam te pytania z jednej strony po to, by zaakcentować skalę złożoności i rozległość kwestii, z którymi przychodzi się zmierzyć, ale też po to, by zwrócić uwagę na fakt fundamentalny dla perspektywy, która interesuje mnie szczególnie w tym studium. Otóż wszystkie te pytania zbiegają się na pewnym wspólnym polu. Jest nim antropologia *t e o l o g i c z n a*. Celowo podkreślam słowo „teologiczna”, bowiem nie chodzi tylko o opis dostępnego w (auto-)doświadczeniu fenomenu „człowiek”. O wiele bardziej chodzi o pytanie o to, kim jest, kim się staje, kim może być i kim będzie człowiek dotknięty Bożym zbawieniem w Chrystusie.

Pytanie o ludzką<sup>3</sup> wiedzę Jezusa, choć na pierwszy rzut oka ściśle chrystologiczne, jest w istocie pytaniem o jeden z aspektów jego człowieczeństwa, zatem można je traktować – zwłaszcza jeśli położymy akcent na podwójnej współistotności Wcielnego – również jako pytanie z zakresu antropologii

<sup>3</sup> Ta będzie przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym studium. Dalej ilekroć mowa będzie o „wiedzy Jezusa”, chodzić będzie zawsze o ludzką wiedzę Słowa Wcielnego.

teologicznej. A jeśli uwzględnić założenie, że w istocie to właśnie w Jezusie-człowieku człowieczeństwo zrealizowane zostało w sposób najdoskonalszy, to rozstrzygnięcie kwestii wiedzy Jezusa może się okazać rozstrzygnięciem w dużym stopniu determinującym rozwiązania przyjmowane w ramach tejże antropologii. Problem jednak w tym, że to paradygmatyczne człowieczeństwo nie jest nam dostępne do badań w sposób bezpośredni, a jedynie przez wielopostaciowe świadectwo Kościoła. To zaś, na każdym etapie tworzenia się czy to tekstów natchnionych, czy to nienatchnionych tradycji, uwarunkowane było pewną wizją antropologiczną autora, redaktorów, wspólnoty... Co więcej – lektura i relektura tych tekstów nie dokonuje się w sposób neutralny: odbiorca również, każdorazowo wnosi w akt rozumienia i ewentualnego wyjaśniania własną (samo-)świadomość antropologiczną, która z kolei wielorako uwarunkowana jest przez jego kulturowy kontekst i lokalną tradycję, w której wyrósł.

Ujmując rzecz nieco innymi słowy: uważam, że współczesny spór o wiedzę Jezusa, choć zdaje się pozostawać ściśle w chrystologicznych ramach, jest w istocie sporem między konkurującymi ze sobą i czasem nawet częściowo wykluczającymi się nawzajem wizjami antropologicznymi, stanowiącymi (uświadomione bądź nie) założenia systemowe dla konstrukcji chrystologicznych. Zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że z historycznego punktu widzenia XX i XXI-wieczna dyskusja nad kwestią wiedzy Jezusa jest pochodną przemian zachodzących w świadomości antropologicznej na skutek recepcji w teologii wyników badań nauk o człowieku, w tym zwłaszcza psychologii.<sup>4</sup>

Jeśli intuicje wyrażone w poprzednim akapicie są słuszne, to rozwiązania kwestii wiedzy Jezusa należy szukać w dyskusji nad założeniami antropologicznymi chrystologii. Dopiero przyjęcie w miarę wspólnej optyki antropologicznej umożliwiłoby dojście do konsensusu w ocenie danych dostępnych nam źródeł teologicznych. Obecnie mamy bowiem do czynienia z sytuacją swoistego klinczu: wiemy już jakie są dane – te bowiem przebadane zostały dokładnie w kolejnych studiach w XX w.<sup>5</sup> – jednak dość zasadnicza niezgoda

<sup>4</sup> Książka, którą można uznać za początek współczesnej dyskusji nad wiedzą Jezusa – P. Galtier, *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, Paris 1939 – została sprowokowana właśnie rosnącą świadomością przemian zachodzących na tym gruncie, zwłaszcza w obszarze badań nad ludzką świadomością.

<sup>5</sup> Wystarczy wspomnieć obszerne studium: J. Ternus, *Das Seelen-und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, w: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1959, s. 81-237, czy też: P. Keiser, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981.

panuje co do oceny ich wartości rozstrzygającej. Czy to w odniesieniu do danych biblijnych, tradycji patrystycznej czy nauczania magisterium dane są niejednoznaczne.<sup>6</sup> Co zatem decyduje o opowiedzeniu się danego autora za taką czy inną interpretacją? Uważam, że właśnie założenia antropologiczne, najczęściej zresztą nieuświadomione

Oczywiście dowiedzenie powyższego przekonania wymagałoby prześledzenia tego mechanizmu u poszczególnych autorów, którzy w dyskusji nad wiedzą Jezusa zabierali głos – a to wymagałoby znacznie obszerniejszego studium. Ograniczę się zatem do jednego przykładu i to wybranego nie spośród autorów nowożytnych, za to o ogromnym znaczeniu dla argumentacji w całym sporze – Tomasza z Akwinu.

Tomasz przejął – wraz z całym łacińskim średniowieczem – przekonanie o doskonałości ludzkiej wiedzy Jezusa oraz o tym, że pochodzi ona z widzenia uszczęśliwiającego<sup>7</sup> i ze szczególnej łaski, jaką jest obdarzone człowieczeństwo Słowa (wiedza włana). Tematyka ta pojawia się w trzech jego dziełach, odpowiadającym trzem okresom działalności: *Scriptum super Sententiis* (pierwszy okres paryski: 1252-1256<sup>8</sup>), *Compendium theologie* (okres rzymski: 1265-1268), *Summa Theologiae* (*Tertia Pars* – okres neapolitański: 1272-1273) przy czym wyraźna jest ewolucja zwłaszcza jednego aspektu jego poglądów<sup>9</sup> i dotyczy sposobu poznania przez doświadczenie i rozumowanie (wiedza nabyta). O jej istnieniu mówi Akwinata dopiero w *Summie* wychodząc od rozróżnienia między intelektem możliwościowym a czynnym. Istnienie tego drugiego jest związane z ludzką naturą, i byłoby dziwne, gdyby – istniejąc – nie działał we właściwy sobie sposób (q. 9, a. 4 i q. 12, a. 1). Zatem należy wręcz przyjąć, że choć Chrystus *qua homo* nie doświadczył wszystkiego, to jednak „wszystko” poznał poprzez aktywność intelektu czynnego, zdolnego do pojmowania przyczyn na podstawie skutków i odwrotnie (q. 12, a. 1, ad. 1). Cudysłów przy słowie „wszystko” jest tutaj konieczny, ponieważ wyraźnie ograniczone są możliwości intelektu czynnego: nie może poznawać substancji oddzielonych bądź poszczególnych

<sup>6</sup> Wyjątek w ramach tradycji stanowi prawie jednorodne nauczanie scholastyczne, było ono jednak zdeterminowane recepcją jednego tylko strumienia tradycji patrystycznej, z dominującą rolą św. Augustyna, którego przekonanie, że ignorancja jest zbliżona do grzechu, miało znaczącą wagę.

<sup>7</sup> Warto przypomnieć, że po raz pierwszy idea ta pojawiła się dopiero w IX w. w dziele Kandyda *Opusculum de Passione Domini*.

<sup>8</sup> Opieram się na chronologii życia Tomasza z Akwinu zaproponowanej przez J.P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris 1993, s. 479-482.

<sup>9</sup> J. P. Torrell stwierdza, że ewolucja ta jest u Tomasza wyraźniejsza niż u innych autorów tego okresu; por. tenże, *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, „Revue Thomiste” 2001 nr 3, s. 355-408, tu s. 391.

faktów z przeszłości bądź przyszłości (q. 12, a. 1, ad. 3). W konsekwencji możliwy był też realny rozwój tego rodzaju wiedzy Chrystusa (q. 12, a. 2) – w tym punkcie zresztą Tomasz koryguje<sup>10</sup> własne stanowisko wyrażone we wcześniejszych pismach i występuje wbrew rozpowszechnionej opinii teologicznej.<sup>11</sup>

Co skłoniło Tomasza do takiej korekty? Nie ulega wątpliwości, że wyciągnął on chrystologiczne wnioski z rozwijanej przez siebie antropologii – zwłaszcza w zakresie analizy ludzkich struktur poznawczych. Ewolucja poglądów chrystologicznych była owocem dojrzewania antropologii oraz dostrzeżenia konieczności wprowadzenia danych nowej świadomości antropologicznej do chrystologicznego uniwersum. W tym miejscu nieodparcie rodzą się pytania: Czy Tomaszową antropologię można dziś uznać za ostatnie słowo na tym polu – zwłaszcza w dziedzinie zrozumienia tego, jak funkcjonują ludzkie władze poznawcze? Czy zatem zasadny jest opór wobec perspektywy korekty tradycyjnej interpretacji rozumienia wiedzy Jezusa niejako wymuszonej przez zmiany perspektywy antropologicznej – wobec tego wszystkiego co wiemy dziś o funkcjonowaniu ludzkiego mózgu?<sup>12</sup> I wreszcie: Czy nie byłoby właśnie postępowaniem w duchu Akwinaty dokonanie takiej korekty, nawet jeśli wymagałaby ona – tak jak w przypadku Tomaszowej *scientia acquisita* – pójścia drogą nieznaną dotychczasowej tradycji?

Jeśli słuszna jest fundamentalna intuicja niniejszego artykułu, zakładająca ścisłą zależność rozwiązania kwestii wiedzy Jezusa od refleksji antropologicznej, to stan tej ostatniej uczynić musimy przedmiotem szczególnego zainteresowania. I tu zacząć trzeba od pytania: Jaką antropologią posługujemy się współcześnie w teologii systematycznej? Wystarczy zestawzić ze sobą najważniejsze opracowania dostępne po polsku – A. Scoli,<sup>13</sup>

<sup>10</sup> W konsekwencji tej korekty Tomasz dopuszcza w Chrystusie realne (choć temperowane nieco zasięgiem wiedzy z widzenia i wlanej) zdziwienie wobec nowoświadczanej rzeczywistości; por. Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, q. 15, a. 8.

<sup>11</sup> J. P. Torrell komentuje odnośnie do tego miejsca: „Thomas a donc bien conscience de s’inscrire dans une tradition théologique, dont il a certes beaucoup reçu, mais dont il s’éloigne maintenant de façon décidée. Il est vrai que le poids de cette tradition continue à se faire sentir dans cette question ou il déploie les diverses implications de sa découverte...”; tenże, *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, s. 404.

<sup>12</sup> Odnośnie do stanu wiedzy por. chociażby T. Górską, A. Grabowską, J. Zagrodzką (red.), *Mózg a zachowanie*, Warszawa 2011<sup>3</sup>, zwłaszcza rozdziały dotyczące percepcji, pamięci itd.

<sup>13</sup> A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.



Cz. Bartnika,<sup>14</sup> G. Langemeyera,<sup>15</sup> K.T. Wencła<sup>16</sup> – by przekonać się, że mamy do czynienia ze znaczącym pluralizmem podejść. Co więcej – wydaje się, że kluczowa dla dyskusji nad wiedzą Jezusa problematyka ludzkich struktur poznawczych pozostaje wręcz na marginesie zainteresowania autorów. Newralgiczny problem relacji między duszą i ciałem w procesie poznania, przekładający się współcześnie także na pytanie o relację umysł – mózg, prawie nie jest podejmowany. Scola – zauważając go wprawdzie – poświęca mu zaledwie stronę. Warto zresztą przytoczyć *in extenso* jego opinię, bowiem jest symptomatyczna dla obecnej sytuacji: „Obecnie nikt nie wątpi w istnienie umysłu, albowiem człowieka nie da się sprowadzić do czystego mechanizmu odpowiadającego jedynie na bodźce, jak to głosił kondukcjonizm. Bardziej złożone jest zadanie polegające na podaniu wyjaśnienia natury umysłu, a konkretniej: na upewnieniu się, czy zespala się on ściśle z rzeczywistością cielesną, biologiczną lub fizyko-chemiczną. Z filozoficznego i naukowego punktu widzenia, bardziej rozpowszechnione stanowiska dałoby się sprowadzić do trzech następujących: »monizm fizykalny« (Feigl), (...); »monizm emergencyjny« (Bunge), (...); i wreszcie stanowisko »dualizmu interakcyjnego« (Eccles-Popper), (...). Nie tu miejsce na podawanie rzetelnej krytyki tych wzorców interpretacyjnych, które się okazują nieadekwatne do uświadomienia tego bogactwa człowieka, o jakim mówi nam Objawienie. Jeśli dwa pierwsze stanowiska muszą być wykluczone jako prowadzące do czystego materializmu, to również popperiański dualizm, który zawiera w sobie coś z kartezjańskiego przeciwstawienia: *res cogitans* i *res extensa*, nie może być przyjęty bez zastrzeżeń. Pozostaje zatem otwarte wyzwanie do przekonującego integrowania danych naukowych w filozoficzno-teologicznym opracowaniu antropologii, która dokumentowałaby odpowiednio konstytutywne bieguny człowieczeństwa: dusza-ciało, mężczyzna-kobieta, jednostka-wspólnota”.<sup>17</sup>

Ostatnie zdanie Scoli jest konstatacją kluczowego dla naszej perspektywy problemu: na poziomie filozoficzno-teologicznej refleksji antropologicznej nie dopracowaliśmy się wciąż jeszcze modeli interpretacyjnych uwzględniających adekwatnie wiedzę o człowieku dostarczaną przez współczesne nauki. Jeśli ta ocena jest słuszna – a uważam, że jest – to w ujawnionej przez nią sytuacji należy upatrywać fundamentalnego źródła trudności w znalezieniu konsensusu w ramach dyskusji nad zagadnieniem wiedzy Jezusa.

<sup>14</sup> Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

<sup>15</sup> G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 2000.

<sup>16</sup> K.T. Wencel, *Traktat o człowieku w: Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007.

<sup>17</sup> A. Scola, dz. cyt., s. 142-143 – podkreślenie moje GS.

Z jednej strony mamy bowiem zwolenników „klasycznej” antropologii,<sup>18</sup> czyli w praktyce tomizmu bądź neotomizmu, którzy – także ze względu na skądinąd słuszne przekonanie o podrzędności ustaleń nauk ścisłych w stosunku do danych objawienia – którzy danych nowożytnej psychologii i nauk przyrodniczych w praktyce w ogóle nie integrują wewnątrz swoich systemów, z drugiej zaś – teologów podejmujących próby takiej integracji i na skutek tego właśnie nie mogących zaakceptować ujęcia „klasycznego”.

Pora zapytać: Gdzie tkwi istota problemu? Moim zdaniem właśnie relacja dusza–ciało ma tu kluczowe znaczenie. Starożytne antropologie bazowały zasadniczo na założeniu, że właściwym podmiotem „przestrzeni”, w której realizują się akty wyższe człowieka (wola, poznanie) jest „dusza”. Materia (ciało) służy co najwyżej do przekazywania duszy danych zmysłowych.<sup>19</sup> Prawdziwe poznanie jest poznaniem intelektualnym, formującym się w d u s z y, czy to od doświadczenia zmysłowego począwszy, czy to na drodze ponadzmysłowej kontemplacji bądź oświecenia.<sup>20</sup> Dusza zaś – dzięki swej niematerialności – jest poznawczo prawie nieskończenie pojemna, a przede wszystkim zdolna do „ogłędania” Boga, czyli ujęcia Go jakimś rodzajem poznania, jeśli tylko ten jej się udzieli. Przekonanie, że dusza jest w tym niezależna od ciała zostało zarazem wyrażone jak i wzmocnione rozstrzygnięciem przez Benedykta XII kwestii momentu początku widzenia Boga i prawdziwej szczęśliwości zbawionych (konstytucja *Benedictus Deus*, 1336)<sup>21</sup> – dokonuje się to od razu po śmierci, mimo że dusza jest wówczas bez ciała. Jak się to ma do kwestii wiedzy Jezusa? Otóż jeśli w duszy tkwi taki poznawczy potencjał, to należy oczekiwać, że w Chrystusie, ze względu na unię hipostatyczną, czyli największe z możliwych zbliżenie człowieczeństwa do Bóstwa, będzie on zrealizowany w pełni. A jeśli poznanie „mieści się” w duszy (nie trzeba czekać na dojrzałość ciała), to co stoi na przeszkodzie,

<sup>18</sup> Cudzystów przy słowie „klasyczna” jest tu jak najbardziej na miejscu, bowiem z historycznego punktu widzenia trudno uznać ujęcie neotomistyczne, a więc w istocie stan teologicznej świadomości rzymskich tomistów końca XIX i początków XX w. za coś klasycznego w podstawowym sensie tego słowa.

<sup>19</sup> Odnosnie do korzeni tych przekonań u Platona i Arystotelesa por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2008, zwł. s. 215-276, 452-467.

<sup>20</sup> Upraszczając mocno, można stwierdzić, że akcent na pierwszą drogę wiąże się bardziej z tradycją arystotelesowską, na drugą – z platońską.

<sup>21</sup> Odnosnie do konstytucji i problemów interpretacyjnych z nią związanych por. C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”*. *Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, „Teologia w Polsce” 2010 nr 1, s. 109-123.



by za moment tej realizacji uznać chwilę wcielenia, w której to człowieczeństwo zaistniało?

Trudno odmówić logiki temu rozumowaniu. Sedno w tym, że to, co współcześnie wiemy o ludzkim poznaniu, nie pozwala nam już tak swobodnie lokować procesów poznawczych poza ludzkim ciałem. Przeciwnie wręcz – antropologii teologicznej przychodzi mierzyć się raczej z sytuacją odwrotną: przekonaniem, że całość ludzkiego poznania dokonuje się wewnątrz procesów zachodzących w układzie nerwowym. Przekonanie to, dodajmy, prowadzi do tendencji redukcjonistycznych wspomnianych wcześniej w cytowanym fragmencie tekstu Scoli. Przed chrześcijańską antropologią staje raczej zadanie wyjaśnienia, w jaki sposób w ogóle możliwe jest poznanie Boga nie będące jedynie czysto intelektualną spekulacją wychodzącą od zmysłowo przyswojonych danych o świecie, lecz bazujące na jakimś rodzaju ponadzmysłowego „transferu danych” od Boga do człowieka.<sup>22</sup> W jaki sposób możliwe jest to, że (duchowe) doświadczenie Boga przekłada się na (materialne) impulsy elektryczne w ludzkim układzie nerwowym, które mogą następnie być przetwarzane przez mózg i wyrażane na zewnątrz w mowie, piśmie, kreacji artystycznej? Pytanie to ma znaczenie fundamentalne – od odpowiedzi na nie zależy w istocie możliwość wiarygodnego uzasadnienia rzeczywistej wartości poznawczej takich fenomenów jak prorocтво, doświadczenie mistyczne czy wreszcie – objawienia jako takiego. Udzielenie odpowiedzi w ramach filozoficzno-teologicznej antropologii chrześcijańskiej jest koniecznością tym bardziej palącą, że „nauki” dostarczyły już swoich wyjaśnień tych fenomenów. I znacząca część tych wyjaśnień wychodzi z założeń redukcjonistycznych, zgodnie z którymi wszelkie fenomeny poznawcze mające za przedmiot rzeczywistości ponadzmysłowe (transcendentalne, nadprzyrodzone), w tym zwłaszcza Boga, byłyby tylko kreacjami ludzkiej psychiki.

Oczywiście, patrząc z perspektywy dyskusji nad wiedzą Jezusa, motyw apologetyczny związany z uzasadnieniem wiarygodności objawienia interesuje nas mniej. Jednocześnie jednak zauważyć trzeba, że także przedstawiając obraz Chrystusa – Boga człowieka w ramach chalcedońskiej ortodoksji, a więc z zachowaniem twierdzenia, że własności ludzkiej natury pozostają niezmienione we wcieleniu, musimy odnosić się do tego, co wiemy o człowieczeństwie. A więc nieodzowne staje się podjęcie kwestii tego, jak – to znaczy dzięki jakim mechanizmom poznawczym wspólnym wszystkim ludziom – mogła się ukształtować w konkretnym ludzkim mózgu (!) świadomość

<sup>22</sup> Doskonałą ilustracją pewnego kulturowego nastroju panującego współcześnie jest fraza wypowiedziana przez dr House’a, bohatera popularnego serialu telewizyjnego: „If you talk to God you’re religious. If God talks to you, you’re psychotic”; D. Egan, *House M.D.*, epizod *House vs. God*, 2006.

mość bycia Synem Bożym. Tej kwestii – moim zdaniem – pominąć się nie da, a jej rozwiązanie w sposób ścisły uzależnione jest od rozwikłania problemu pozazmysłowego, doświadczalnego poznania Boga na gruncie antropologii filozoficznej i teologicznej.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że zmagania z tą problematyką trwają w ramach refleksji teologicznej zwłaszcza na obszarze badań nad duchowością, w szczególności zaś – nad fenomenem mistyki. Wykonana została zwłaszcza praca związana z rekonstrukcją antropologii implikowanych w nauczaniu mistyków.<sup>23</sup> Jedną z konkluzji tych prac – którą warto podkreślić – jest konstatacja narastania z wieku na wiek wśród mistrzów teologii mistycznej zainteresowania „psychologią” stanów mistycznych, do pewnego stopnia skorelowanego zresztą z powolnym zwrotem ku zainteresowaniu ludzką psychiką, jaki następował w kulturze europejskiej od średniowiecza. Z badań tych wyłania się obraz pluralizmu teorii życia nadprzyrodzonego związany pluralizmem antropologii wykorzystywanych bądź tworzonych na potrzeby tej teorii oraz wielość możliwości korelacji między danymi „psychologii”, a teologią: „...non sarebbe giusto ritenere che, di fronte ad una psicologia in costante rinnovamento, la teologia proponga un’idea univoca di vita soprannaturale o divina, di cui sarebbe sufficiente stabilire il rapporto con il dato psicologico per definire un’antropologia cristiana; e dovremmo già dire: per definire prospettive antropologiche cristiane che corrispondano alle diverse elaborazioni psicologiche”.<sup>24</sup>

Jednym z tradycyjnych podejść do tej problematyki, które zdaje się współcześnie skupiać na sobie coraz więcej uwagi badaczy, jest teoria zmysłów duchowych,<sup>25</sup> zgodnie z którą człowiek jest w sposób naturalny wyposażony w zdolność percepcji rzeczywistości Bożej. Analogicznie do zmysłów ciała, nastawionych na odbiór danych ze świata materialnego, istnienie w człowieku zmysł (zmysły) nastawiony na odbiór danych ze świata niematerialnego. Oczywiście, pewną trudnością i wyzwaniem dla teologów pozostaje harmonijne scalenie tej teorii ze współczesną wiedzą o ludzkiej psychice (które nie byłoby prostym konkordyzmem).

Im bardziej postępować będą prace na tym polu, to znaczy im bardziej wiarygodny antropologicznie opis ludzkiego doświadczenia Boga uda się stworzyć, tym bliżej będziemy także rozstrzygnięcia dyskusji dotyczącej

<sup>23</sup> Por. zwł. Ch. A. Bernard (red.), *L’antropologia dei maestri spirituali*, Ciniello Balsamo 1991.

<sup>24</sup> Tenże, *Presentazione*, w: tenże, (red.), *L’antropologia dei maestri spirituali*, s. 18.

<sup>25</sup> Por. zwł. P. L. Gavriluk, S. Coakley (red.), *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge 2012. Opracowanie zawiera obszerną bibliografię.

wiedzy Jezusa. Tendencja do odrywania się tej dyskusji od antropologicznych fundamentów pociąga za sobą niebezpieczeństwo tworzenia abstrakcyjnych teorii poznania mających opisać sposób, w jaki poznawał Wcielony w swoim człowieczeństwie i stosowalnych tylko do tego jednego człowieka. A to oznacza zawsze wystawianie się na niebezpieczeństwo zachwiania wierności wobec fundamentalnego przekonania chalcedońskiej chrystologii – że Chrystus jest współistotny nam co do człowieczeństwa. Swoista emancypacja dyskusji o wiedzy Jezusa w stosunku do refleksji nad antropologicznymi fundamentami, dokonująca się zapewne także ze względu na swoiste nienadążanie tej drugiej za potrzebami pierwszej, nie służy jej zadowalającemu rozwiązaniu, sprzyja raczej polaryzacji stanowisk. Konkludując, moim zdaniem, bez u p r z e d n i e g o zbudowania antropologii filozoficzno-teologicznej zdolnej – po zintegrowaniu wiedzy, jakiej współczesne nauki o człowieku oraz nauki biologiczne dostarczają o ludzkich procesach poznawczych – do wskazania struktur antropologicznych odpowiadających za możliwość ludzkiej percepcji Boga, nie będzie możliwe skonstruowanie adekwatnego rozwiązania kwestii wiedzy Jezusa.

## **Anthropological Conditioning of the Issue of Jesus' Knowledge**

### **SUMMARY**

The article points to the problem of the conditioning of the discussion on the Christ's knowledge through a theological anthropological pre-assumption of its participants. The above conditioning concerns mainly the question of the reception of the data deriving from other non-theological sciences in theological anthropology. The reception of this data requires a revision of traditional concepts of the connection between the body and the mind in cognitive processes. Without an adequate explanatory theory it is not possible to experience God in a way leading to data which can be processed by the human brain. According to the author it will not be possible to find a satisfactory solution to the problem of Christ's knowledge.